



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

115 | 2008
2006-2007

Courants religieux du monde russe et russisé (XVIII^e-XXI^e siècle)

Interactions religieuses en Russie : christianisation et transformations religieuses chez les Ougriens de l'Ob

Jean-Luc Lambert



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/109>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2008

Pagination : 343-349

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Jean-Luc Lambert, « Courants religieux du monde russe et russisé (XVIII^e-XXI^e siècle) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 115 | 2008, mis en ligne le 22 octobre 2008, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/109>

Tous droits réservés : EPHE

*Chaire : Courants religieux du monde russe et russisé
(XVIII^e-XXI^e siècles)*

Conférences de M. Jean-Luc Lambert
Maître de conférences

Courants religieux du monde russe et russisé (XVIII^e-XXI^e siècles)

I. Interactions religieuses en Russie : christianisation et transformations religieuses chez les Ougriens de l'Ob

Nous avons cette année poursuivi nos recherches sur les interactions religieuses entre christianisme et animisme chez les peuples non slaves de Russie. Étudiant les pratiques juratoires dans ces minorités animistes, nous avons vu les années précédentes que le pouvoir russe, par le biais du « serment de l'ours », avait localement propulsé l'ours en position de divinité impossible à manipuler. Parallèlement, les rites animistes liés à l'ours se sont particulièrement développés dans les sociétés ob-ougriennes, qui ont été plus longtemps et plus profondément en contact avec les Russes que les autres peuples sibériens.

Lors de ces jeux de l'ours ob-ougriens, des chants rituels, appelés « chants de l'ours », sont interprétés devant la dépouille de l'animal et certains d'entre eux ont le serment de l'ours pour objet. L'étude de ces « chants du serment de l'ours » avait permis de montrer l'an dernier que serment et jeux de l'ours étaient indissociables, et que les jeux ob-ougriens de l'ours avaient pris leur forme complexe observée à partir du milieu du XIX^e siècle en relation avec les pratiques juratoires mises en place par les Russes, et en réaction aussi aux luttes des missions orthodoxes du XVIII^e siècle qui combattaient en particulier les formes rituelles les plus voyantes et les plus facilement identifiables.

Cette année nous avons continué l'étude des chants de l'ours ob-ougriens en prenant pour objet cette fois les chants à caractère mythologique, c'est-à-dire l'important corpus des chants traitant *a priori* soit de l'origine de l'ours, soit faisant intervenir les principales divinités ob-ougriennes. L'enjeu de ces analyses dépassait le champ ob-ougrien en permettant de s'interroger sur le statut à accorder au « mythe » dans les sociétés de l'ouest sibérien. En effet, le chercheur est confronté sur ce point à un problème d'anthropologie générale dans la mesure où ces récits sibériens ne sont pas directement comparables aux mythes produits par d'autres sociétés. Ainsi pour les Ougriens ou pour les Samoyèdes, les mythes ne racontent pas par exemple « une histoire du temps où les hommes et les animaux n'étaient pas encore distincts » pour reprendre l'expression utilisée par Lévi-Strauss à propos des mythologies

amérindiennes, et plus largement la question des origines intéresse peu les Sibériens qui traditionnellement ne conçoivent pas que le monde a été, ou sera, différent de celui qu'ils connaissent aujourd'hui. Pour eux, ces récits permettent plutôt d'imaginer ce qui se passerait si l'on faisait ce que l'on ne fait pas normalement (des récits envisagent par exemple ce qui arriverait si au lieu de s'installer chez le père du mari comme le veut la règle sociale, un nouveau couple allait vivre chez les parents de la femme). Tout en concevant ce type de situations décalées, ces récits produisent un discours indispensable pour appréhender l'ensemble des rites et des représentations du groupe en question.

Il semble donc que c'est au contact du monde russe et du christianisme que ces peuples ont à leur tour élaboré une histoire du monde et des divinités. Nous avons formulé cette hypothèse dans un travail précédent (2002-2003) à partir des mythes nganassanes racontant à la fois l'origine des hommes et l'histoire de la divinité tutélaire locale, pensée en miroir du « dieu russe » – le Dieu chrétien. Les Nganassanes ont été moins en contact avec les Russes que les autres peuples de l'ouest sibérien, et ces récits, contradictoires entre eux, sont construits sur la base de mythes traditionnels et/ou de contes populaires européens tout en faisant fréquemment appel à des éléments bibliques. À titre d'exemple, nous avons proposé l'analyse de deux mythes inédits recueillis auprès d'une même informatrice nganassane voilà une dizaine d'années ; tous deux ont été élaborés à partir du conte européen de Jean de l'ours (n° 301b dans la classification Aarne-Thompson), lequel a également connu une grande fortune chez les Amérindiens. Le premier mythe, appelé « le fils du pape », permet d'expliquer la pilosité des Russes, tout en étant critique par rapport à ces derniers. Par un jeu d'inversions par rapport au conte européen où le héros naît d'une femme et d'un ours, il met en scène un pape – les papes sont ici considérés comme les « serviteurs du tsar » – qui couche avec une ourse dont il a un enfant velu. Celui-ci est envoyé par sa mère à la « ville du tsar » à laquelle il parvient après les aventures classiques de Jean de l'ours et finit par devenir lui-même tsar. Le second récit gomme, lui, l'origine ursine du héros – ce dernier, par ses aventures, reste toutefois facilement identifiable (avec son bâton qui renvoie simultanément à celui de Jean de l'ours et à celui de Moïse) –, qui va devenir l'ancêtre des Nganassanes et la divinité tutélaire. En ce cas, le même conte russe de base permet de produire dans le même groupe des mythes divers. Nous avons donc voulu cette année tester la validité de cette hypothèse générale concernant la mythologie à partir du corpus des chants de l'ours ob-ougriens.

Ces chants de l'ours mythologiques se divisent en quatre grands ensembles. Le premier considère l'ours comme l'enfant que le dieu céleste a envoyé sur terre. C'est le chant de l'ours le plus connu et le plus souvent noté depuis les premiers textes recueillis en 1844 par Antal Reguly. Il a été nécessaire de reprendre l'étude de ce récit qui jusqu'alors avait insuffisamment retenu notre attention. Depuis les textes recueillis par Bernát Munkácsi en 1888-1889 jusqu'aux notations du milieu des années 1930, les nombreuses versions de ce chant paraissent très

homogènes ; la trame du récit peut se résumer de la manière suivante (et il est chanté du point de vue de l'ours, à la première personne) :

Esprit d'en Haut (Numi-Torum, le dieu céleste) élève seul un enfant (garçon ou fille) dans une belle maison brillante. Avant de partir à la chasse, il lui interdit de sortir. Pourtant l'enfant s'en va et, souvent après avoir mis en fuite des chevaux, trébuche. Il voit alors la terre par le trou du ciel dans lequel ses pieds se sont pris et il est fasciné par les paysages colorés. Le soir, après avoir été réprimandé par son père, l'enfant demande à aller sur terre. Esprit d'en Haut refuse d'abord catégoriquement, puis finit pas céder sur ses insistances et forge une longue chaîne à laquelle il attache un berceau dans lequel l'enfant sera lentement descendu. À mi-chemin, entre ciel et terre, le père stoppe la descente et le berceau est très violement balancé par des vents violents. Le père donne alors un ensemble d'interdits à son enfant qui ne devra s'attaquer ni aux hommes, ni à leurs morts, ni à leurs caches à nourriture, ni à leurs rennes, ni à leurs pièges. Une fois sur terre, l'ours enfreint rapidement ce code de conduite, et se met à souffrir de faim. Souvent, il rencontre un animal (glouton, hase, brochet) qui « chamanise » pour trouver la raison de cet amaigrissement. L'ours vit ensuite selon les règles de son père et engraisse en vue de l'hiver. Certains chants poursuivent le récit en montrant comment l'ours est tué par les hommes et rapporté au village dans un « berceau » où il est fêté. La remontée au ciel de l'âme de l'ours à la fin du rituel est enfin évoquée par les chants les plus longs.

Ce chant est une belle illustration des interactions religieuses dans ces groupes, puisqu'il propose une version locale d'une histoire montrant comment le dieu du ciel envoie sur terre son enfant qui sera ensuite tué par les hommes, et fêté, avant de remonter dans le ciel. Bien entendu, derrière ce dieu céleste se profile l'esprit sylvestre du donneur de gibier qui envoie les ours aux hommes. Nous nous sommes longuement interrogés sur les divers éléments composant ce riche récit que nous avons également voulu appréhender dans une perspective historique, car nous avons la chance d'avoir pour ce chant deux versions, une khante et une mansie, recueillies en 1844-1845 par Antal Reguly. Ces deux versions sont extrêmement proches l'une de l'autre et diffèrent de celles notées plus de quarante ans plus tard sur plusieurs points : tout d'abord l'enfant ne demande pas à aller sur terre, mais est envoyé par son père après avoir enfreint l'interdit de sortir, et surtout le passage concernant les injonctions paternelles surprend par sa longueur et ses développements. Alors que dans toutes les versions recueillies plus tard, il n'y a plus que des interdits, les deux versions mentionnent également une obligation : l'ours est explicitement sommé par son père d'écouter les serments prêtés par les hommes et par les femmes, de déchiqueter les parjures et d'épargner les innocents.

Ces chants anciens donnent ainsi, après coup, une justification et une légitimation mythiques au serment de l'ours, qui vient du monde russe : le dieu céleste a envoyé son enfant sur terre en lui assignant la fonction de garant du serment. Les transformations de ce chant au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle montrent, une fois encore, que les jeux de l'ours ob-ougriens ont pris

leur forme complexe en relation avec le serment : en supprimant cette seule obligation du récit, le chant se comprend alors seulement comme le mythe d'origine de l'ours, et l'on conçoit qu'il soit interprété à chaque rituel visant à honorer cet animal. Par contrecoup, aucun mythe ne permettra plus alors de comprendre pourquoi l'ours est garant du serment, ni pourquoi c'est lui, et non pas un autre animal, que le dieu céleste a choisi d'envoyer aux hommes.

Dans ce chant qui occupe ainsi une place tout à fait cruciale dans le système religieux ob-ougrien, l'ours n'est élevé que par son père. Cependant sa mère est parfois allusivement évoquée et nommée dans ce chant et dans d'autres. Jusqu'au début du ^{xx}^e siècle, elle est appelée la femme *s'oper/kami*, termes parallèles qui sont habituellement employés pour qualifier l'argent de bon ou de mauvais aloi. Au début du ^{xx}^e siècle, pour la première fois dans un chant mansi noté par Artturi Kannisto en 1905, c'est une femme *mos* qui est supposée être la mère de l'ours, et cette idée finira par s'imposer. *Mos* et *Por* sont alors les noms des deux moitiés exogames ob-ougriennes, et dans les années 1930 est décrit un très important rite régulier organisé par les *Por* en l'honneur d'une divinité, supposée *por*, ayant l'apparence d'un ours : « le vieux de la ville sacrée ». Que la mère de l'ours soit alors une femme *mos* va dans le sens d'une appropriation symbolique de l'ours par les *Por*, qui le considère alors comme un ancêtre.

En outre, un chant, beaucoup moins répandu que le précédent, imagine cette fois que le futur ours n'est élevé que par sa mère. V. N. Černecov en a noté une version en 1935 que l'on peut résumer ainsi : une femme *mos*, pauvre, élève seule son fils dans une petite maison à la lisière du village. En grandissant, il demande à aller avec les autres enfants du village. Alors qu'ils jouaient tous ensemble, les autres garçons crient, et l'enfant de la femme *mos* voit que des griffes d'ours lui sont apparues. Les jours suivants, il continue à se transformer en ours en jouant avec les autres enfants qu'il fait fuir. Finalement, il décide de partir vivre en forêt et sa mère essaie en vain de le retenir. Celle-ci l'embrasse encore une fois, lui donne quelques objets. Puis, l'enfant s'en va après avoir tracé une ligne et dit que si sa mère allait au-delà de celle-ci, il la mettrait en pièces.

Ce chant, quoique symboliquement moins riche, est le pendant du précédent, le jeu de transpositions permettant de passer de l'un à l'autre a été analysé. La symétrie a cependant ses limites, ainsi, par exemple, l'enfant de cette femme est systématiquement un garçon – alors qu'il peut s'agir d'une fille dans le premier chant. De plus, ce récit paraît s'appuyer sur le début du conte européen de Jean de l'ours, dont on trouve donc ici une nouvelle adaptation. Les quelques chants de ce type notés à partir de la fin du ^{xix}^e siècle ne donnent pas d'indication sur l'identité du père.

Toutefois, nous avons, pour ce chant aussi, une longue version khante recueillie dans les années 1840 par Antal Reguly. Dans celle-ci, le futur ours apparaît comme l'enfant de la « princesse (*naaj*) » *s'oper* et du dieu céleste, et le chant ne cesse d'insister sur le fait qu'il n'est élevé que par sa mère. Si l'on trouve bien en Sibérie des femmes, habituellement chamanes, qui sont supposées avoir

des enfants avec des esprits masculins, ici l'écart entre les deux partenaires est maximal, et rien n'est dit sur la mystérieuse relation entretenue par cette femme, qui n'est pas une spécialiste rituelle, et le dieu céleste. L'enfant apparaît ainsi en position clairement christique. Comme dans les versions recueillies plus tard, il se transforme progressivement en ours en jouant avec les autres enfants – les chiens du village se mettent maintenant à l'attaquer –, et avant qu'il ne parte sa mère, lui explique longuement quelle sera sa destinée. Sans surprise, ce discours maternel ne contient ni interdictions, ni obligation.

Le dieu céleste est également supposé avoir envoyé d'autres enfants sur terre, souvent au nombre de sept, chiffre qui sert à exprimer la multitude dans ces sociétés. Ce sont les esprits locaux les plus importants pour les Ougriens de l'Ob (le Vieillard de l'Ob par exemple). Ces esprits ont ensuite eu d'autres enfants, devenus des esprits locaux moins importants dont les hommes estiment descendre. Selon les groupes et les informateurs la liste des enfants envoyés par Numi-Torum est variable, toutefois l'esprit du Pelym (Pelym-Torum, du nom d'un important cours d'eau) est généralement considéré comme l'aîné d'entre eux tandis que l'Homme observant le monde (Mir-susne-hum en mansi) est le benjamin, et ce sont précisément les deux divinités auxquels des chants de l'ours sont également consacrés.

Deux versions seulement du chant de Pelym-Torum ont été notées. La première est clairement construite à partir du chant où Numi-Torum envoie l'ours sur terre. À présent le personnage de l'enfant envoyé sur terre se dédouble : la première partie est chantée au nom de Pelym-Torum (et non de l'ours) et une fois l'ours abattu par cette divinité, la parole revient à l'ours, cette transformation permet donc de présenter successivement deux personnages au lieu d'un seul. Bien entendu la première partie possède quelques caractéristiques propres, avant d'être descendu sur terre dans un berceau, Pelym-Torum semble par exemple grandir, dans la maison céleste, grâce aux balancements de son berceau, ces représentations renvoient à une théorie locale de la conception, et l'on comprend par contrecoup que dans le chant de référence l'enfant, qui n'est jamais présenté comme un ours tant qu'il est dans le ciel, le devient par les balancements exagérés du berceau suspendu entre ciel et terre.

Ce chant de Pelym-Torum est par ailleurs à considérer comme le mythe d'origine des jeux de l'ours, et c'est ainsi que l'on conçoit que le rôle du premier tueur d'ours incombe au fils aîné de Numi-Torum. La seconde version, notée par J. Pápay chez les Khantes du nord, est sans aucune ambiguïté : dans celle-ci, Pelym-Torum, qui a « accidentellement » tué son frère ours devenu menaçant, précise longuement à chacun de ces gestes que les hommes devront agir ainsi envers l'ours. Pelym-Torum est ainsi supposé fonder le rituel des jeux de l'ours. Comme dans le cas du serment, il s'agit d'une justification mythique, après coup, du rituel. En effet, alors que les jeux de l'ours ont dans toute la Sibérie une forme de base stable, il est possible de trouver des mythes d'origine du rituel tout à fait différents les uns des autres. Ainsi, les Kètes, qui vivent à proximité des Khantes, racontent un mythe qui ne ressemble en rien à ce chant de l'ours.

De plus, une autre version de ce chant, notée par V. N. Černecov permet de doter d'un mythe d'origine les jeux réguliers de l'ours, observés dans les années 1930 dans « la petite ville sacrée ». Dans ce cas le tueur de l'ours est le « vieux de la ville sacrée », considéré lui aussi comme l'un des fils de Numi-Torum, et il répète inlassablement à chaque étape du rituel régulier qu'il instaure : « que l'on fasse ainsi au temps des hommes ».

L'analyse permet ainsi de montrer comment en partant d'un chant justifiant les pratiques juratoires mises en place par le pouvoir russe et reprises localement, se construit une série de récits qui dotent d'une origine l'ours ou les jeux qui lui sont associés. Bien entendu cette série mythique n'est pas à isoler des autres chants de l'ours, et le chant de Pelym-Torum, par exemple, peut s'inverser pour présenter, à la manière classique des mythes sibériens, l'histoire d'un tueur d'ours qui, au lieu de donner la norme rituelle, fait dans chacun de ces actes ce qu'il ne faut pas faire. L'ours alors se venge, et le chasseur et les siens sont finalement tués lors d'une « guerre » qui oppose les hommes aux ours.

L'étude de ces chants a également permis de critiquer la perspective théorique, généralement admise et élaborée par V. N. Černecov, selon laquelle chaque divinité ob-ougrienne pourrait prendre une forme animale singulière. De ce point du vue, on pourrait supposer que ce sont des divinités qui « chamani-seraient » pour savoir pourquoi l'ours maigrit dans le premier chant et non, seulement, des animaux réputés pour leur voracité (glouton, hase, brochet), ce qui se conçoit pourtant sans difficulté dans ce contexte où l'ours fait lui-même preuve d'une avidité excessive. De la même manière, l'ours, selon cette théorie, pourrait également se transformer en « souris ». L'analyse de ces chants permet de montrer que c'est seulement l'âme de l'ours mort qui a l'aspect d'une musaraigne, qui notamment remonte auprès de Numi-Torum en escaladant une échelle céleste renvoyant en dernière analyse à celle de Jacob. D'une manière comparable, les âmes des rennes morts sont figurées par des lemmings pour les Samoyèdes, ce qui ouvre de nouvelles voies de recherche concernant tant les représentations de l'âme que celles de ces animaux de petite taille qui inspirent souvent la peur en Sibérie.

Le chant de l'ours de l'Homme observant le monde (*Mir-susne-hum*), la divinité tutélaire des Ougriens de l'Ob, est quant à lui assez répandu (sept versions ont été recueillies) et à part. L'ours est à présent successivement poursuivi par trois cavaliers et, tout en détalant, il implore son père céleste de lui venir en aide, alors que dans tous les autres chants il accepte volontiers son sort qui est d'être tué par les hommes. Numi-Torum le sauve à deux reprises. Le troisième cavalier, considéré comme la divinité tutélaire, le tue sans descendre de son cheval blanc d'un coup de sabre ou de fusil ou en le transperçant de sa lance, ce qui renvoie au combat de saint Georges et du dragon, si important en Russie. L'analyse des représentations associées à cette divinité tutélaire devra être approfondie l'an prochain. En outre, par sa structure comme par ses éléments, ce chant se rapproche aussi du « chant du baptême » noté par Reguly, en ce cas c'est toutefois un Ougrien qui essaie d'échapper aux cosaques

qui le talonnent. Comme d'autres récits liés à l'ours se comprennent également en terme de guerre – dans un mythe un valeureux guerrier déçu se transforme en ours en brisant ses armes de ses dents –, la comparaison entre chasse à l'ours et guerre demandera également à être développée.

Par ailleurs, dans le cadre du séminaire, Alexandra Lavrillier (post-doctorante, GSRL) a présenté une analyse comparée de deux rituels de l'ours observés en 2006-2007 chez les Évenks. Ces rituels concernent deux ours tués en saison chaude et en situation d'autodéfense, et ils se distinguent de ceux, bien connus, pratiqués lors des chasses d'hiver à la tanière. Une phase du rite, encore jamais décrite dans la littérature, concerne « le décompte des générations de l'homme à l'ours » en mesurant les entrailles de l'animal. L'analyse comparée a permis de dégager l'importance de la parenté de l'homme à l'ours, la signification du lieu de mort de l'animal dans le choix de réalisation du rituel et de la construction funéraire, l'idée de neutralisation de la peau de l'ours (cousue en rectangle), l'importance des chaînes de transmission des savoirs et des choix à faire entre les savoirs rituels de deux groupes de parenté en présence.